

# Dediščina kulturne revolucije ali »Kitajska v naših glavah«

## Abstract

### The Heritage of the Great Proletarian Cultural Revolution or “the China in our Heads”

The article examines the possibility of the origins of the specific turn into cultural politics after May 68' in France and Europe and its rejection of Marxist theory by examining the premises of the theoretical discussion on the dialectical materialism and the revolutionary path in China in the thirties of the previous century. These theoretical developments accompanied the historical events that led to the Great Chinese Proletarian Cultural Revolution and, much later, to the neoliberal ideology of the free market, which became the leading and exclusive discourse of globalized capitalism in Europe and China after the Tiananmen events.

**Keywords:** maoism, sinicized marxism, the Great Chinese Proletarian Cultural Revolution, May 68', dialectical materialism

*Katja Kolšek has a PhD in Philosophy (PhD) and a BA in Sinology. She is currently a research fellow at the Department of the Asian studies, University of Ljubljana, and employed as a sinologist at the Confucius Institute at the Faculty of Economics, University of Ljubljana. (katja.kolsek@guest.arnes.si)*

## Povzetek

Avtorica raziskuje možnost izvora specifičnega obrata k tako imenovani kulturni politiki oziroma »politiki brez politike« po dogodkih maja 68' v Franciji in Evropi, ki gre z roko v roki z značilno zavrtnitvijo ortodoksne marksistične doktrine. To naredi skozi analizo glavnih premis teoretske diskusije o dialektičnem materializmu in revolucionarne poti v tridesetih letih prejšnjega stoletja na Kitajskem. Ta je potekala vzporedno z zgodovinskimi dogodki, ki so pozneje privedli do kitajske velike proletarske kulturne revolucije, veliko pozneje pa do neoliberalnega obrata ideologije prostega trga, ki je postal edini diskurz globalnega kapitalizma po dogodkih na Tiananmenu 1989 na Kitajskem in hkrati tudi v Evropi.

**Ključne besede:** maoizem, sinizirani marksizem, velika proletarska kitajska revolucija, maj 68, dialektični materializem

*Katja Kolšek je doktorica filozofskih znanosti in sinologinja. Trenutno je zaposlena na Konfucijevem inštitutu na Ekonomski fakulteti UL in kot raziskovalka na Oddelku za azijske študije na Filozofski fakulteti UL. (katja.kolsek@guest.arnes.si)*

## Uvod

Z nastopom globalizirane ideologije neoliberalizma po propadu Sovjetske zveze in realnih socializmov v Evropi ima razmerje maoizma do klasičnega marksizma v Franciji v 60. in 70. letih prejšnjega stoletja ter po letu 1989 tudi obrat k neoliberalizmu same LR Kitajske korenine že v znani kitajski kontroverzi o dialektičnem materializmu iz 30. let prejšnjega stoletja. Ta kontroverza je znana po vprašanju, ali se eno razcepi v dvoje ali dvoje združi v eno, in je položila temelje »sinizirani« različici marksizma, ki je dosegla svoj vrh v Mao Zedongovi veliki proletarski kulturni revoluciji.

V članku poudarjamo, da sinizirani marksizem, ki je pozneje dobil ime maoizem – in bil paradokсно tako na Kitajskem kot tudi v Evropi eden glavnih nosilcev poznejše vrnitve k individuumu, prostemu trgu, povezovanju trga z demokracijo in zagovoru človekovih pravic sodobnega neoliberalizma (glej Kobe, 2017: 1–2) –, zadeva samo jedro razumevanja dialektičnega materializma kot znanosti o revoluciji in odmik od klasičnega, ortodoksnega marksizma. Kot opozarja Kristin Ross v delu *May '68 and its Afterlives* (2002: 7), maja '68 in maoističnih skupin, ki so nastajale hkrati, in tudi kot odgovor na te dogodke, nikakor ne gre razumeti zgolj kot generacijski upor mladih ali uveljavljanje sprememb življenjskega sloga, pravic žensk, homoseksualcev in zatiranih družbenih skupin (na primer zapornikov), skratka kot revolucije, ki so jo zlasti tako imenovani »novi filozofi« v Franciji nemudoma po dogodkih in po krivici, kot trdi Rossova, umestili na področje tako imenovane kulturne politike. S to potezo so dogodek »maj '68« dokončno depolitizirali in tudi dehistorizirali. Richard Wolin v *Vetru z Vzhoda* (2012) namreč trdi, da francoski maoizem v luči dogodkov maja '68 ni imel nikakršne tesnejše povezave s politiko kulturne revolucije na kitajskih tleh.

Vprašanje, ali je bila zgodba francoskih intelektualcev in maoizma preprosto zgodba politične neumnosti ali ne, je popolnoma nepomembno. Če se ozremo nazaj, se nam intoksikacija z maoizmom, ki je zgrabila Francijo v zgodnjih sedemdesetih, kaže kot generacijski ritual prehoda. Med študenti in intelektualci je postala identifikacija s kulturno revolucijo strategija iztrganja iz prisilnega jopiča ortodoksnega marksizma. Že zgodaj pa je revolucionarna Kitajska prenehala igrati vlogo glavne reference. Namesto tega je postala trop; projekcija levičarskega političnega imaginarija. Kot so maoisti pozneje razlagali, je glavna tema razprave postala »Kitajska v naših glavah«. Figura kulturne revolucije je bila odtrgana od njenih geopolitičnih vezi. (Wolin, 2012: 20)

Pri veliki kitajski proletarski revoluciji je namreč šlo za zadnji pomemben in drugačen poskus udejanjenja komunistične hipoteze po stalinizmu in pred nastopom Deng Xiaopingovih ekonomskih reform na Kitajskem. Maj '68 se je

navdihoval pri njej. Pred prihodom kapitalo-parlamentarizma z globalizirano ideologijo neoliberalizma v Evropi in po svetu, ko je ideja proletariata in razrednega boja povsem izginila iz političnih diskurzov, je šlo pri maju '68 vendarle za zadnji politični dogodek, ki je še zastavljal vprašanja klasičnega marksizma, in na oblast naslavljal vprašanje delavstva, proletariata in razrednega boja. Ustanovna skupina francoske maoistične stranke UCFML je v svojem pamfletu zapisala, da je maoizem edina mogoča tedanja sodobna oblika marksizma, ki definira prostor politike proti partijskemu revizionizmu, buržoazni birokraciji in kontrarevolucionarnemu državnemu projektu: »Maoizem je revolucionarna politika sedanjega stanja v svetovni ideološki zgodovini. Maoizem je dejansko razmerje množičnih gibanj do politike, do razrednega boja. Maoizem definira, v razmerah našega časa, prostor politike.« (Badiou in Balméz, 1976)

V pamfletu francoske maoistične stranke UCFML je še zapisano:

Kako lahko v komunističnem političnem programu povzamemo revolucionarne ideje upirajočih se množic, idej, ki so izšle iz konkretnih zgodovinskih gibanj, ne da bi bile nosilci metode vednosti, filozofije, proletarske teorije države, ki delujejo v najbolj naprednem množičnem eksperimentu našega časa, v veliki kitajski proletarski revoluciji? Tisti, ki se odmikajo od maoizma, se v resnici obračajo stran od same možnosti zgrabitve novega v revolucionarnem gibanju proletariata in ljudskih množic. In ti, ki niso marksisti množičnega gibanja našega časa, v resnici sploh niso marksisti. (ibid.)

Glavno vprašanje, ki bo rdeča nit pričujočega prispevka bo, ali je maoizem vendarle zadnja oblika, sodobna različica marksizma, ali pa je maoizem že sam prva oblika postmarksizma, ki je pozneje, kot piše Zdravko Kobe v članku *Neoliberalni postmarksizem* (2017), privedla do uveljavljanja ordoliberalizma čikaške šole in globalizirane neoliberalne ideologije vladavine prostega trga v odmiku od države (deetatizacija in nova vrsta vladnosti, ki nadomesti staro obliko oblasti), o čemer je prvi spregovoril na svojih predavanjih o biopolitiki in neoliberalizmu Michel Foucault v 70. letih na École de France?

Kronološko gledano se je maj '68 v tedanjih francoskih medijih in v večini literature, v letih takoj po dogodkih, kot piše Kristin Ross, zreduciralo zgolj na nekaj posameznih dogodkov na Sorboni in v pariški Latinski četrti, ki so se zgodili večina maja 1968. S tem se je popolnoma prezrlo dejstvo, da je junija 1968 prišlo do ene največjih splošnih stavk v francoski zgodovini, ko je stakalo devet milijonov ljudi po vsej Franciji in so študenti in delavci skupaj zasedali univerze in tovarne. Kot opozarja Kristin Ross (2002: 3–5), se pri tovrstni dehistorizaciji prav tako ni upošteval zgodovinski razvoj procesov, ki so v resnici do teh dogodkov leta '68 v Franciji privedli, in segajo vse do konca alžirske vojne v zgodnjih šestdesetih letih. Politično dezorientacijo levice in zastoj razvoja marksizma v času tako imenovane postmarksizma v zvezi s temi dogodki Zdravko Kobe (2017: 81) drzno povezuje

s tem, da je bil ravno maoizem tisti, ki je zaradi prekinitve s klasičnim marksizmom in njegovim poudarkom na ekonomiji (povezavi baze in nadstavbe), omogočil zaton ortodoksnega marksizma. Kristin Ross pa trdi, da se »ugrabljena« uradna zgodba o maju '68 še zdaleč ne konča zgolj pri tezi, da je kapitalizem nekatere ideje maja '68 uspešno nadomestil ali recikliral, temveč celo s trditvijo, da sodobni kapitalizem pomeni ravno najgloblje aspiracije maja '68.<sup>1</sup> Lahko rečemo, da to tezo potrjuje izjemno podobna posledica, obrat v tržno liberalizacijo in k neoliberalnim političnim potezam, ki so na Kitajskem nastopile po letu 1989, po zatonu Maove politike, in z začetkom reform Deng Xiaopinga.

Hkrati se poraja vprašanje, ali je in kako je politika kitajske intelektualne konjunkturo že v tridesetih letih prejšnjega stoletja s filozofsko kontroverzo o dialektičnem materializmu, ki je podal temelje t. i. siniziranemu marksizmu, vplivala na teorijo v intelektualnih krogih maja '68 Franciji? Slednja je v marksistično teorijo oziroma znanost o revoluciji vpeljala strukturalistično revolucijo in vprašanje sinhronosti strukture, ki je poleg klasične diahronične strukture historičnega materializma postavila novo zagato mišljenja revolucionarnih sprememb in zgodovine.<sup>2</sup>

## Vplivi kitajske kulturne revolucije na intelektualno konjunkturo in marksistično teorijo maja '68 v Franciji

Med francoskimi intelektualci se je v času dogodkov '68 hkrati razširil nov tip vednosti in raziskovanja, t. i. *l'enquête* ali preiskava, ki se je gotovo navdihoval pri Mao Zedongovi dialektični metodi anketiranja ljudi in pridobivanja podatkov oziroma učenja na terenu, v šolah, tovarnah, ulicah, skratka, v konkretnih situacijah. Stroga ločitev med teorijo in prakso se zabriše, hkrati pa nastane potreba po redefiniciji, kaj pomeni materialistična teorija in kaj praksa. Ta apel izvira iz Mao Zedongove teorije prakse, kot jo je definiral v enem svojih dveh najslavnejših besedil, *O praksi* (julij 1937). Mao trdi, da vsako situacijo definira množica zakonov, ki so med seboj v dialektičnem razmerju. Zato je vsako situacijo treba analizirati

---

<sup>1</sup> Kobe analizira odnos Michela Foucaulta do marksizma, ki je med dogodki maja '68 ravno v zvezi z maoistično metodo lokaliziranega preiskovanja situacije na terenu (fr. *l'enquête*) ustanovil skupino GPI, ki je imela sedež na njegovem domu, in se ukvarjal z razmerami v zaporih. Skupina se je borila tako proti avtoriteti oblasti kot tudi proti klasični partijski organizaciji KP Francije. Kobe zapiše, da je Foucault ravno v marksizmu in njegovi inherentni navezavi na ekonomsko-politične razmere 19. stoletja in tudi v terminologiji videl vzrok za sodobno dezorientacijo in politično brezizhodnost, in se v času pisanja svojega dela *Arheologija vednosti* od njega dokončno ogradil (Kobe, 2017: 81).

<sup>2</sup> Kobe tudi zapiše, da je zaradi strukturalistične nezmožnosti mišljenja dogodka revolucije samoumevno, »da strukturalizem v tedanjih protestih ni igral pomembne vloge [...], če že iščemo smisel maja '68, ga bomo prej našli v situacionizmu, v teoriji momentov Henrija Lefebvra in v dialektiki praktičnih množic Jeana Paula Sarrtra.« (Kobe, 2017: 94)

od spodaj navzgor, torej izhajajoč iz same situacije, prakse, pri čemer se daje velik poudarek na empiričnem, ki šele nato preskoči v pojem, ki lahko pomeni zakon dialektike. Resnica prakse je transformacija, premena, transformacija starega v novo. Mao je namreč dejal, da je edino pravilno upirati se revizionizmu.

Iz te iste smeri med drugim izvira tudi koncept Louisa Althusserja »teoretska praksa«, ki je bil v tistem času profesor, sogovornik, pa tudi kritik mladih maoističnih teoretikov; eden pomembnejših med njimi je bil Alain Badiou. Pojavi se torej lik angažiranega intelektualca, ki se je udeleževal konkretnih bojov in na terenu izpraševal izkoriščane o razmerah in problemih, kar je Michel Foucault ravno kot posledico teh dogodkov poimenoval mikropolitika. Tudi Jean-Paul Sartre je takrat podprl maoiste in postal urednik maoističnega časopisa *La cause du peuple* (*Stvar ljudstva*). Poleg tega je takrat izhajalo več revij, ki so popolnoma zapadle tedanji vsesplošni sinofiliji: med njimi je najbolj znana *Tel Quel* s Philippom Sollersom in Julijo Kristevo na čelu, ki sta leta 1974 skupaj z Rollandom Barthesom in drugimi sodelavci potovala v LR Kitajsko. Večina nekdanjih francoskih maoistov (t. i. »novih filozofov«) se je pozneje tej preteklosti in pripadnosti maoističnim skupinam tudi odrekla in postali so novi konservativci z vero v človekove pravice in liberalizem.

Ena glavnih posledic maja '68 v Evropi je bil odmik od leninističnega modela politične organizacije (povezanega z idejo etatizma) evropskih komunističnih strank in od teorije ortodoksnega marksizma (povezava baze in nadstavbe), s tem pa tudi od države, celo od njenega socialističnega modela. V tem času se je pojavila močna kritika sovjetskega modela hierarhično urejene komunistične partije, ki je delovala ločeno od množic. Nasprotno pa je Mao Zedong poudarjal ravno horizontalno ureditev partije kot »linijo množic«. Del članov Francoske komunistične stranke se je tako preusmeril v zunajparlamentarne, samoorganizirane in militantne celice, ki so ustanovljale nove komunistične oziroma tako imenovane nove marksistično-leninistične skupine, na drugi strani pa je del nekdanjih pripadnikov komunistične partije vstopil v parlamentarni sistem.

Seveda ni naključje, da se je to zgodilo vzporedno s sino-sovjetskim razkolom, ki je potekal hkrati z zatonom sovjetskega modela in stalinizma ob razkritju Stalinovih zločinov v času Hruščova.<sup>3</sup> Mlade frakcije različnih na novo ustanovljenih komunističnih partij, ki so se imenovale za »maoistične« in ustanovljale vedno nove stranke, tako imenovane zveze »marksistov-leninistov«, so označevali anti-

---

<sup>3</sup> Prve maoistične celice so začele nastajati v času zveze kitajsko-francoskega prijateljstva že pred majem 1968. Pred sino-sovjetskim razkolom torej še ni bilo dihotomije med članstvom v KP Francije in članstvom v tem društvu. Pregled zgodovine maoističnih gibanj v Franciji in njihovo razmerje do uradne komunistične partije, o hierarhičnih in antihierarhičnih skupinah piše A. Belden Fields, 1989. Odlomek iz te knjige je objavljen na spletni strani: <http://lesmaterialistes.com/maoism-france-1970-s>.

etatizem<sup>4</sup> gibanja za podporo »tretjemu svetu«<sup>5</sup> in kulturalizem (glej Bourseillier, 2007: 435–438). Med najbolj znane maoistične frakcije spada na primer najbolj razširjena *Gauche proletarienne* (1968–1974) z vodjo Bennyjem Levyjem in UJCML (Union Communiste Marxiste-Leniniste) ter zgoraj citirana UCFML (član katere je bil tudi filozof Alain Badiou).<sup>6</sup>

Sino-sovjetski razkol leta 1956 je pripeljal do vzpona siniziranega marksizma in Mao Zedongovega preboja v vodstvo v znotrajpartijskem boju zlasti glede pogledov na model graditve socializma. Od tod so izvirali tudi konflikti s SZ v mednarodnih zadevah. Rossana Rossanda v članku *Mao's Marxism* (1971: 55) v nasprotju z večino antietatističnih interpretacij maoizma zapiše, da je konflikt zadeval predvsem samo naravo socialistične države. Rossanda piše, kako so vse takratne komunistične države kot glavni problem krize videle zaostajanje nadstavbe za bazo v Sovjetski zvezi pod Hruščovom, in se posvečale redistribuciji menedžerskega dela in liberalizaciji, vendar ostajajoč v okvirih stalinistične države. In poudarja, kako so evropske socialistične države šele v šestdesetih letih, po dogodkih na Češkoslovaškem in pozneje v množičnem antikapitalističnem gibanju maja '68 v Franciji uvidele, da je imela Kitajska glede notranje gnilosti tedanjega komunističnega modela že deset let prej (torej od razkola s SZ leta 1956) zelo prav, in da je stalinistični model menedžementa v sebi že nosil kal racionalizacije ekonomije, vrnitev h kapitalističnemu modelu in demokratičnemu socializmu. Kitajska je po zmagi komunistov leta 1948 najprej sedem let sledila Sovjetski zvezi, nato pa je poskušala slediti samosvoji liniji. Rossanda določi štiri temeljne točke odmika Kitajske od Sovjetske zveze: 1. razmerje baze in nadstavbe, 2. akumulacija in vprašanje razvoja industrije za razvoj socialistične države, 3. ekonomske in politične prioritete ter 4. vprašanje proletariata in partije (ibid.: 71).

Glede razmerja baze in nadstavbe je Kitajska menila, da se je v tedanji Sovjetski zvezi pokazalo, da se lahko kljub revoluciji baze (strukture) še vedno ohranja kapitalistični model nadstavbe in politike, in glede na Maov slogan se je pravič-

---

<sup>4</sup> »Z zavrnitvijo etatizma je generacija '68 želela gojiti in razvijati novo politično kulturo, ki je zaničevala jakobinski hierarhični model vladanja v prid pristopom, ki so poudarjali modele neposredne demokracije in lokalne avtonomije. Za *Soixante-huitards* država ni bila zdravilo za vse. Niso dovolili, da bi njihove zahteve in skrbi preusmerili konvencionalni politični mehanizmi in postopki: predvolilne kampanje, parlamenti, sindikati itd. Namesto tega so eksperimentirali z novim vidikom avtonomije, iščoč številne alternative, lokalne kulturne in politične oblike, in ti poskusi so kulminirali v ideji samoorganizacije družbe. Če lahko totalitarizem definiramo kot vsesplošno absorpcijo družbe s strani politične sfere, lahko revitalizacijo družbene sfere po maju '68 označimo kot odločen antiavtoritarni podvig.« (Wolin, 2012: 360)

<sup>5</sup> *Tiers-mondisme* bi lahko prevedli kot gibanje solidarnosti s tako imenovanim »tretjim svetom« od šestdesetih let naprej v Franciji. Glej: <https://fr.wikipedia.org/wiki/Tiers-mondisme>.

<sup>6</sup> Mlade frakcije so ustanovile Zvezo komunistične mladine (marksistov-leninistov), s kratico UJCML. Na devetem kongresu KP Francije so se ortodoksne linije odmaknile od partije, kar so utemeljile v prispevku *Ali bi morali ponovno razmisliti o marksizmu-leninizmu?* Člani UJCML so bili izključeni iz partije, izstopil je tudi slaviti francoski filozof Louis Althusser (glej ibid.).

no upirati revizionistom, tj. razredni zavesti, ki se upira revoluciji. O tovrstnem rezoniranju Rossanda v nasprotju s splošno interpretacijo trdi, da je Mao povsem opustil razmišljanje o produkcijskem načinu in strukturi, in se obrnil zgolj in samo k ideološkim in političnim vprašanjem razrednega boja in antagonizma v množicah – ter odpre vprašanje o tem, kaj je v tistem konkretnem momentu za Mao Zedonga pomenila struktura:

[...] kitajska revolucija zavrača dihotomijo, ki tvori osnovo tako stalinistične formule kot tiste, ki bi jo lahko poimenovali »revizionistična«, razmerja med bazo in nadstavbo kot dveh različnih ravni, ki druga drugo pogojujeta. To je pojmovanje, ki vodi k reduciranju problema »strukture« na lastništvo produkcijskih sredstev [...] Vsota teh razmerij produkcije pomeni ekonomsko bazo družbe, drugače rečeno, temelj, nad katerim se dviga politična in pravna nadstavba, in katerim ustrezajo točno določene oblike družbene zavesti. Iz tega klasičnega odlomka ne deduciramo niti avtonomije v revizionističnem pomenu, niti podrejenosti v stalinističnem pomenu nadstavbe, temveč, narobe, njeno specifično soprisotnost z bazo, projekcijo in obliko razmerij produkcije kot samozavedanje družbe [...] To je točka, ki se je je dotaknila kitajska revolucija. Zdi se mi, da bi morali v tej povezavi pomen tega vzeti zelo dobesedno, namreč, da bije še vedno antikapitalistični boj, katerega cilj je privedi do revolucije baze v sami bazi. Mislim, da moramo dobesedno vzeti tisto, kar naj bi se odpravilo: »buržoazna razmerja«, ki nikakor niso »ideološka« razmerja, prazne projekcije materialnih oblik, ki ne obstajajo več, temveč projekcije materialnih razmerij, ki so še vedno konkretna in povsem realna. (Rossanda, 1971: 61)

Drugič, glede primarne akumulacije po revoluciji in vlaganja v socialistično infrastrukturo Mao v govoru 1956 kritizira tisto vrsto razvoja, ki privilegira zgolj določene segmente družbe, vključno z bojem zoper lastništvo na podeželju in ustanavljanjem komun. Tretjič, glede poudarjanja prioritete politike v maoizmu Rossanda trdi, da se je Mao poskušal izogniti sovjetskemu modelu začasnega prevzema kapitalističnega industrijskega razvoja in delitve dela, ki je po njegovem mnenju zgolj intezificirala neenakost in stratifikacijo družbe ter ohranjala razredno gospostvo, državno reprezentacijo in pritiske od zgoraj navzdol. Zato je Mao izbral drugačno materialno podlago za razvoj socializma in ukinjanje države, namreč tisto, ki temelji na akceleracionizmu in povezovanju produkcijskih sil. In četrtič, glede proletariata in partije ni videl možnosti za odpiranje razmerja med partijo in množicami v demokratizaciji partije, temveč v prenosu oblasti na množice v obliki komun, da bi s pomočjo združevanja kmetov in delavcev hitreje in lažje poenotil družbo. Drugače kot Stalin je Mao ponovno začel verjeti v množice in njihovo lastno zmožnost za osvoboditev, brez partijskega vodstva (ibid.).

Če govorimo o kakovosti razmerja med bazo in nadstavbo ter maoističnim odklanjanem te dihotomije, je zanimivo, da je na Kitajskem po letu 1989 prišlo

do neoliberalne promocije radikalne marketizacije in neoliberalnega uvajanja prostega trga, ko je Kitajska postala ena glavnih udeleženk globalizirane kapitalistične ekonomije, ravno po Mao Zedongovi smrti z uvajanjem Deng Xiaopingovih reform. Kot zapiše Wang Hui (2011: 20), je tudi Kitajska pod pretvezo antietatizma pravzaprav zakrivala »tesno povezavo z ekonomskimi smernicami, ki jih je vpeljevala država: njegov (neoliberalistični) zunajpolitični in protidržavni značaj je torej skrajno odvisen od njegovih notranjih povezav z državo.« Po Wang Huiju je nesmiselno vsakršno prizadevanje, da se v t. i. »tranzicijskem« obdobju na Kitajskem dokazuje vmešavanje države v ekonomijo, saj »je bila kriza legitimacije države premagana ravno s pomočjo samih ekonomskih reform« (ibid.). Wang Hui je procese liberalizacije trga in reforme na Kitajskem, ki so se začeli že takoj po koncu kulturne revolucije in kulminirali v sprejetju globalne neoliberalne ideologije in vstopom Kitajske v globalni kapitalistični red, razložil skozi prizmo nerazumevanja t. i. »demokratične kritike« Kitajske, s tiananmenskimi protesti konec 80. let. Klic k t. i. demokratizaciji liberalizacije države in njene okostenele strukture se je tedaj prekril z notranjimi interesi posameznih skupin (frakcij) v državni sferi, ki so propagirale marketizacijo in privatizacijo izključno iz zasebnih interesov. Ideologija neoliberalizma kot šibke države se je na Kitajskem implementirala ravno zaradi prikrivanja notranjih protislovij države in njene krize z interesom posameznih skupin. Družbeno vrenje in proteste na Kitajskem leta 1989 pa se je razumelo kot napad na avtoriteto in legitimacijo države, ne pa kot poziv k demokratizaciji znotraj ohranjanja socialističnega okvira, demokratizacije socialistične države. Posledica je bilo popolno prikrivanje kakršnekoli alternative odpiranju Kitajske svetovnemu trgu in premagovanju krize s prostim trgov in odpiranjem prostih trgovinskih con.

Toda da bi lahko sedanji stagnaciji in pomanjkanju politične domišljije neoliberalne ideologije, ki gre z roko v roki z liberalno idejo »konca zgodovine«, odprli novo dimenzijo, moramo razmisliti o dialektičnem materializmu razmerja med državo in družbo, in razmerja med bazo in nadstavbo. Ključ za odpiranje nove »komunistične« perspektive je danes razumevanje notranjih protislovij države, kritika katere se je na Kitajskem začela z Mao Zedongom in doživela vrh v kulturni revoluciji. Prvič zato, ker smo bili že v 60. letih prvič priča njenemu razkrajanju, dogodki maja '68 so bili podobno uperjeni zoper avtoriteto tedanje še razmeroma socialne države, in podobno se je pozneje ponovilo na Kitajskem z manifestacijami za demokracijo, z dogodki na Tiananmenu leta 1989 in liberalizacijo trga z Deng Xiaopingom na čelu.

Za francoski maoizem je ključen ravno premik od mišljenja razmerja produkcijskega načina in nadstavbe k političnem imaginariju oziroma h kulturi in ideologiji, kar vendarle izvira iz notranjih protislovij kitajskega maoizma, natančneje iz specifičnega kitajskega razumevanja materialistične dialektike, ki je zadnja oblika reševanja forme in delovanja ter notranjih protislovij socialistične države.

Ugotoviti moramo torej, za kakšna protislovja znotraj tega imaginarija in za kakšno domišljijo gre. Za Badiouja »je torej maj '68 in še bolj tistih pet let, ki so mu



sledila, odprl pot novi sekvenci komunistične hipoteze, ki se še vedno drži onstran države. Treba pa je ugotoviti, kakšni so sodobni pogoji za obstoj te hipoteze.« (Badiou, 2008: 102) Če je odmik od trdega jedra ortodoksnega marksizma privedel do globaliziranega neoliberalnega diskurza, se strinjamo z Badioujem in Žižkom, da je mogoče nove pogoje za ustvarjanje in nadaljevanje dialektičnega materializma in revolucionarne perspektive nadaljevati zgolj z nadaljevanjem dialektične prakse kot posebne vrste teoretske prakse, da bi našli pot nazaj k ortodoksni marksistični analizi sodobnega kapitalizma. Prihodnost ponovnega zagona zgodovine je torej odvisna od subtilne in konkretne aplikacije materialistične dialektike v sodobni konkretni situaciji.

## Izvor in razvoj siniziranega dialektičnega materializma

Proces sinifikacije marksizma se je začel na kitajskih tleh s prvimi prevodi Marxa in pred njim že tudi Heglove dialektike, kitajskega intelektualca Cai Yuanpeija. Ai Siqi pa je bil prvi kitajski filozof, ki se je po šolanju na Japonskem začel zavzeto ukvarjati z vprašanjem dialektičnega materializma (*piancheng weiwu lun*). Prve razprave o dialektičnem materializmu so namreč nastale že v 30. letih prejšnjega stoletja v Šanghaju, ko je med levičarskimi intelektualci izbruhnila slovita kontroverza. Vrh je dosegla v letih 1936 in 1937 z razpravo o »novi filozofiji« in zamrla v letu 1939. Dva glavna protagonista te razprave sta bila Ai Siqi (1910–1966), ki je bil glavni urednik komunistične revije *Du shu sheng huo* (*Študij in življenje*) v Šanghaju, tudi avtor enega najpomembnejših del kitajske marksistične filozofije (*Filozofija množic*, »*Da zhong zhe xue*«), in Ye Qing (1896 – leto smrti ni znano), ki je bil član KPK in avtor številnih del o zgodovini zahodne filozofije, zlasti materializma, in pozneje član Narodne stranke (Guomindang). Werner Meissner v delu *Philosophy and Politics in China. The Controversy Over Dialectical Materialism in the 1930s'* (1990), raziskuje izvore siniziranega dialektičnega materializma in pojasni, da so Kitajci dialektični materializem prevzeli od sovjetov, natančneje od Mitina (kritika mehanistov in Deborina) kot idealni predpis svojih političnih bojev, »ne da bi kdajkoli zgrabili intelektualno dimenzijo marksizma v zgodovini evropske misli ali da bi se o njem pozanimali prek drugih virov« (ibid.: 29). Poleg tega so bile te filozofske razprave kot nekakšne »kode«, ki so zagovarjale oziroma nasprotovale določenim političnim pozicijam in niso imele nikakršne povezave s filozofijo kot filozofijo (ibid.: 50). Značilnost sinizirane oblike marksizma je torej, da je teorija namenjena zgolj in samo praksi v konkretnih okoliščinah.

Tradicionalna kitajska dialektična oblika korelativnega mišljenja med subjektom in objektom, ki sta v razmerju kontinuitete, je bistveno vplivala na znanost o revoluciji in filozofijo dialektičnega materializma kitajskih filozofov tistega časa. Med pomembnejše mislece dialektičnega materializma na Kitajskem spadajo: Qu

Qiubai, že omenjeni Ai Siqi in Mao Zedong. Pri privzemanju doktrine dialektičnega materializma od sovjetov je šlo pri Ai Siqiju prej za približevanje ali prevajanje klasične materialistične dialektike v tradicionalno kitajsko miselnost *tong bian* (通遍), ki sega nazaj do prvih kitajskih klasikov, zlasti *Knjige premen* (*Yi jing*). *Tong bian* je besedna zveza, ki je sestavljena iz dveh besed, »iti skozi« in »spremeniti se«, in je prisotna vse od zlate dobe filozofskih šol v času vojskujočih se držav (475–221 pr. n. št.). Ima več pomenov, razlaga se v različnih šolah različno. Dobra ilustracija za tovrstno misel je prispodoba vrat. Odpiranje vrat, ki sledi zapiranjem vrat (heksagrama *qian* in *kun*), sosledje dveh dejanj je razumeti kot *bian* (sprememba); neskončno prehajanje iz enega tega stanja v drugo, pa je pomen *tong*. Obe besedi se analogno navezujeta na dogodek odpiranja vrat, postajanje od zaprtosti k odprtosti ali narobe: »Medtem ko *bian* implicira postajanje v luči spremembe, *tong* izraža način postajanja v luči kontinuitete, 'postajanje' od enega dogodka do drugega. Kitajska filozofija je filozofija imanentne transcendence,« (glej Rošker, 2016: 131–137) in zato gre pri kitajski dialektiki med materijo in duhom za imanentno in korelativno razmerje. Ne gre niti za monizem niti za dualizme, ampak za dinamično razmerje koreliranja. Nasprotni vrstni red zlogov v besedni zvezi *bian-tong* v prevodu pomeni poznati spremembo, kar implicira pomen spoznanja premene, »misliti in delovati korelativno tako, kot deluje svet« (Tian, 2005: 23). Premena ali sprememba označuje korelativnost dveh entitet v gibanju, iz česar izvira neprekinjenost, kontinuiteta. Gre pravzaprav za nenehno korelativno alternacijo teh dveh entitet (*qian*, *kun* ali *yin*, *yang*). »Yi implicira proces premene kot kontinuiteto komplementarnosti razmerja med polarnostmi.« (ibid.: 32) Drugo ime za *tong bian* je Dao:

V tej izrecno kitajski modalnosti misli je posebna pozornost namenjena korelaciji med domnevno svobodnima in ločenima poloma (*duan*); to pogosto vključuje simetrične polarne koncepte in poudarek na njuni korelativnosti in analognim asociacijam [...] Morda bi misel *tong bian* kitajske tradicije lahko razumeli kot alternativo kavzalnemu mišljenju. (ibid.)

Ta korelativnost osnovnega para je prisotna v kitajski kozmologiji, družboslovju in v politiki. Torej površinsko gledano je kitajska miselna tradicija *tong bian* ponudila plodna tla za presaditev Engelsove teorije o dialektičnosti narave. Vendar, kot rečeno, so se pri kitajskem branju le-te dogajala močna prilagajanja branja lastni filozofski tradiciji imanentne premene Yi in *tong bian*, pri čemer so se povsem zanemarila notranja protislovja in problemi marksistične filozofije na Zahodu.

Znameniti kitajski marksist Ai Siqi je zapisal, da bi v Kitajski v času, v katerem je živel in delal, »potrebovali v študiju filozofije sinifikacijo in pragmatizacijo« (ibid.). Od ortodoksnega marksizma se njegov pogled razlikuje v nerazlikovanju med človeško družbeno realnostjo in »zunanjo eksistenco«, saj gre pri njem, kar je v skladu s kitajsko tradicionalno filozofsko pozicijo, za dva vidika istega kontinuuma. V kitajskem jeziku se namreč razlika med človekom in naravo, kot

trdi Tian Chenshan, povsem izgubi. Pri tem je treba poudariti, da so bile razprave v okviru marksistične tradicije na Zahodu za te mislece povsem irelevantne. Na prvi pogled je videti, kot da so kitajski dialektični materialisti prevzeli Engelsov poziv k vključitvi narave v analizo dialektičnega materializma. Vendar je treba pri kitajskem razumevanju narave povedati, da gre za bistveno drugačno razumevanje koncepta narave: »Aijevo razumevanje [Engelsove] mesebojne povezanosti je treba brati kot kontinuiranost in 'dialektična medsebojna povezanost' pri Aiju pomeni bolj kontinuiteto skozi spremembe.« (Tian, 2005: 138) Tian trdi, da je kitajska različica dialektičnega materializma (*bianzheng weiwu zhuyi*) zgolj moderna variacija tradicionalne kitajske misli, ki jo lahko različno poimenujemo kot »kozmozologijo yin-yang«, »način mišljenja *Yi jing*« ali *bianzheng siwei* (dialektično mišljenje).

Sinizacija in popularizacija marksizma se je začela, kot smo že dejali, že v 30. letih, in znani sta dve večji kampanji, sinifikacija marksizma (1937) in kampanja rektifikacije (1942). Mao Zedong je namreč vselej znova poudarjal uporabo teorije marksizma-leninizma v specifičnih situacijah na Kitajskem. Sinizacija marksizma je za Ai Siqija skratka pomenila dvoje: 1. obvladanje filozofskih smeri kitajske tradicije in njihovih modalitet in 2. zavedanje izkušenj in lekcij iz praks protijaponske vojne (Tian, 2005: 137). Za Ai Siqija sinifikacija marksizma pomeni iskanje elementov dialektičnega materializma v okviru same kitajske tradicije, in to zanj pomeni smeri filozofije *tong bian*. Med njima vidi kontinuiteto. Ai Siqi v svojem delu *Oris študije filozofije (Zhexue yanjiu tigang)* (1937) omeni, da je elemente dialektičnega materializma mogoče najti v zgodnjih kitajskih filozofskih delih, kot sta Laozi in Mozi.

Tri glavne značilnosti Mao Zedongove misli so »voluntarizem«, »kulturalizem« in »subjektivizem«. Znano je, da je Mao Zedong kulturno revolucijo kot nujno in najpomembnejšo stopnjo kitajske revolucije opredelil s stavkom: »Spremeniti objektivni svet in hkrati spremeniti subjektivni svet.« (Liu, 2000: 72) Mao Zedongov koncept raziskovanja konkretnih situacij (*l'enquête*) v povezavi z vprašanjem vloge vednosti v revoluciji na eni strani in na drugi tradicionalnega kitajskega razumevanja dialektike kot spremembe, kot prehoda oziroma *tong bian* so glavne značilnosti siniziranega marksizma. Od tridesetih let prejšnjega leta naprej je Mao goreče prebiral Marka Borisoviča Mitina, Širokova, Li Daja in Ai Siqija. Mao Zedongov dialektični materializem je še bolj zlit s tradicionalno kitajsko mislijo in zato še bolj kritičen do Stalina, saj je Mao menil, da je Stalinova filozofija povsem sprta z idejo kontinuitete nasprotij kot glavne značilnosti kitajske misli. Podobno kot Ai Mao Zedong ne samo, da ni priznaval stroge ločitve med mislijo in dejanskostjo, temveč je izdelal teorijo njune enotnosti. Kritiziral je idealizem kot nesposobnost mišljenja v kontinuiteti z dejansko situacijo, in pesimizem, ki ga je razumel kot njegovo posledico. Za nas je pomemben podatek, da je »Mao skoraj vse znanje marksizma pridobil iz ruskih besedil in da jih je vse bral v kitajskem prevodu. Z 12.000 pismenkami je komentiral deli Širokova in Aizenberga in v tretjem poglavju

svoje knjige (*Me zedong zhaxue pizhu ji*)<sup>7</sup> objavil besedilo *Temeljni zakoni dialektičnega materializma*, ki je vsebovalo vse glavne argumente, ki jih je razvil v delih *O protislovju* in *O praksi*.« (Tian, 2005: 148) Opiranje na tradicijo *tong bian* je kitajske dialektične materialiste vodilo k mišljenju kontinuitete, tako imenovane sredine *zhong*, ki se ohranja skozi spremembe. Zato je Mao prvega kitajskega logika Mozija poimenoval tudi za kitajskega Heraklita in starodavnega mojstra dialektičnega materializma zaradi njegove ideje *liang er wu pian* (两而无偏), »dva vidika, nobene težnje v nobeno smer«. Vendar je Mao poudarjal nesimetričnosti in nujnosti »nagljenosti«, kajti v nasprotnem primeru bi to pomenilo slabo kakovost (*zhi*).

Torej je bistvo kitajske dialektike korelativnosti v tem, da je ena stran vedno dominantna, vendar se nenehno spreminja: »Kar je imel Mozi v mislih z enostranskostjo (*wu pian*), je ne inklinirati k 'alienirani kakovosti'«.« (Tian, 2005: 160) Poleg poudarka na nesimetričnosti<sup>8</sup> je za Mao Zedongovo razumevanje tretjega člena heglovske dialektike bistveno specifično razumevanje tako imenovane »negacije negacije« ali *Aufhebung*. Pri Mao Zedongu moramo negacijo negacije razumeti kot kontinuiteto *tong bian* v smislu, da pri negaciji ne gre za separacijo, za čisti rez, temveč za to, da nekaj, »kar gre prej, implicira nekaj, kar sledi, in narobe« (ibid.). Kontinuiteta negacije negacije namreč ne prihaja »od zunaj«. Mao *Aufhebung* razume kot negacijo novega starega (*jishi fouding, you you jicheng*) (ibid.: 157). Mao Zedong na številnih mestih poudarja kontinuiteto in enotnost nasprotij (*duili tongyi*) med notranjimi spremembami in zunanji pogoji.

Tu lahko že rečemo, da je treba Mao Zedongov dialektični materializem razumeti kot korelacijo med subjektom in objektom, a hkrati je pomembno vedeti, da to razmerje v tradiciji *tong bian* tvori neko dinamično jedro kontinuitete, tako da zanj še zdaleč ne velja splošno uveljavljena oznaka vulgarni voluntarizem.

Mao Zedongov dialektični materializem je namreč razumeti kot materializem triade v nekem kontinuumu (nekem tretjem), ki spremlja korelacijo med subjektom in objektom v Mao Zedongovem dialektičnem materializmu. Če razmišljamo o Mao Zedongovem primarnem protislovju in primarnem vidiku protislovja, kot trdi Tian Chenshan (2005: 159), gre za korelativnost med določujočim in nedoločujočim vidikom kontinuiranega procesa (*tong bian*). »Primarno protislovje je razumeti kot fokus/spletišče korelacij« na specifičnem področju. Reči »vodilna in odločilna«, »sekundarna in podrejena pozicija«, »je določena«, in »dominantna pozicija«, pomeni locirati središče križanja korelacij na bogatem in nejasnem področju razmerij, kjer je mogoče najti energijo spremembe (ibid.). Primarno protislovje in drugi elementi kontinuiranega procesa, kot sta središče/fokus in

---

<sup>7</sup> Zbirka Mao Zedongovih obrobni zapiskov k filozofskim delom. Knjiga je bila izdana leta 1939 v Šanghaju.

<sup>8</sup> To se je pri Louisu Althusserju, ki je sprva ravno tako simpatiziral z maoizmom, prevedlo v koncept naddoločenosti protislovja – kar je pri Mao Zedongu »primarno protislovje« in določujoči vidik primarnega protislovja medsebojne pogojenosti nasprotij.

polje, ni nikoli dokončno fiksirano ali določeno. Ne gre za par določujoče in določeno, temveč za v situaciji locirano protislovje, ki zadeva primerno situacijo (*zheng*) in ustrezni čas v pravilni situaciji (*shi zhong*). Maovo razumevanje deviacije (*pian*) v eno ali drugo smer in njenega nenehnega spreminjanja je torej treba razumeti kot nekaj, kar je vedno prisotno, in vendar venomer v razmerju do sredine (*zhong*), do tega spletišča, fokalnega korelativnega razmerja, v katerem pa so ta nasprotja enotna oziroma zlita: »*Zhi* pomeni natanko vidik; drugače *zhi* ne obstaja. Imeti dva, in vendar biti osvobojen enostranskosti vsakega (*liang er wu pian*).« (ibid.) *Zheng*, ustreznost, pa se nahaja v izbiri strani, poudarka, glede na primernost konkretne situacije. V Mao Zedongovem primeru puščice in tarče je razvidna vsa njegova dialektika: subjektivni vidik se nahaja v usmerjanju puščice, ki pa mora zadeti primerno mesto v okviru objektivnih danosti in pogojev (*youdi fangshi*); v njegovem poudarjanju teorije »aktivne refleksije« (*nengdong fangying lun*); in »spremeni svet in preoblikuj svetovni nazor« (*gai zao shijie he gai zaoshijie guan*). V njegovi dialektiki torej ne gra za ločenost subjekta in sveta objektivnih danosti, temveč je skupna njuna vez v razmerju do te sredine, torej kontinuiranosti, ki je vendarle neko tretje, ki je imanentno prisotno. Tudi pri Mao Zedongu torej ni mogoče razumeti protislovij in nasprotij, ki vstopajo v dialektično razmerje brez tega tretjega dopolnila (sredine), glede na katero se potem dialektika nesimetrično razvija s poudarkom na primarnem protislovju, ali primarnem vidiku protislovja.

Maov glavni apel je torej najti kontinuiteto med mislijo in aktualnimi okoliščinami. Tako je Mao tudi sam markizem dojemal kot tisto sredino, trdo jedro, glede na katero se v različnih državah s specifičnimi situacijami protislovja spreminjajo in prava moč »marksizma-leninizma« je v tem, da bo zaradi te kontinuitete vezan na različne revolucionarne prakse v različnih državah. V njegovem reku *yingyong* pa je razumeti »uporabo marksistične teorije in metode kot vodilo pri delovanju« (glej Tian, 2005). Tako je Mao Zedong razumel tudi razmerje med marksizmom in kitajsko revolucijo. Puščica marksizma mora zadeti tarčo kitajske revolucije (Mao Zedong v Tian, 2005: 162).

Če primerjamo tipično heglovsko teorijo *Aufhebung* kot negacijo negacije in Maovo teorijo spremembe kot *tong bian*, bi lahko rekli, da je vse odvisno od razumevanja tega tretjega člena (dejanja) dialektike in njegove temporalnosti. Kot Žižek poudari v delu *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (2013), se poanta njegovega materialističnega branja heglovske dialektike nahaja v tem, da se temelj retroaktivno sam postavi, da je vedno že postavljen in daje pravzaprav dejanje postaviti veretroaktivno predpostavljen in daje samodoločajoč, samorefleksiven. Žižkova interpretacija Heglove dialektike – ki ga v zadnjih delih ne razume kot eno od različic sodobnih demokatičnih materializmov, temveč kot dialektični materializem, kjer gre vendarle za vprašanje resnice (ontologije), ne samo za vprašanje jezika in prakse – je v tem, da jo približa njegovemu razumevanju Freudovega negativnega gona kot ponavljanja negacije, ki je na delu v vsaki materialistični dialektiki. V Žižkovem razumevanju materialistič-

ne dialektike, ki je že Heglova dialektika, je pomembno, da gre najprej za Dejanje, iz katerega šele retroaktivno izhaja subjekt. Na začetku je bilo dejanje negacije, ki je (»nedialektični preostanek«) motor, gibanje, ki poganja dialektiko nasprotij. Samega reza se po njem ne sme razumeti že kot Subjekt zgodovine, temveč je subjekt tisti (»imaginarni«) delček, dopolnilo, ki kot kopje v rani hkrati zapolni praznino, ki nastane ob tej negativiteti. Subjekt je spoznan retroaktivno in resnica tretjega člena je, da gre za dopolnilo, ki šele za nazaj omogoči razumevanje obstoječega protislovja. Subjekt je torej posledica primarnega (Padca), ali negacije. Žižek (2012: 286) to primerja s Freudovo interpretacijo primarne potlačitve, ki sovpade, je druga plat samega potlačenega. V tem je po Žižku tudi resnica materialistične enotnosti nasprotij, ki je v nasprotju s transcendentnim razumevanjem korelativnosti med subjektom in objektom, med subjektivnim dejavnikom in objektivnimi pogoji, ki ga Žižek opazi v transcendentni zastavitvi materialistične dialektike Alaina Badiouja, kjer je subjekt še vedno nekaj odrezanega, ločenega od objektivne situacije, v katero zareže negativiteta zgodovinskega Dogodka. Badioujev subjekt je delo vsiljevanja ali prisile imenovanja in zvestobe temu dogodku in je povsem pozitivna, afirmativna entiteta, ki ji primanjkuje inherentne diamike dialektičnosti (glej Badiou, 1988). Od tod tudi Žižkova kritika Badioujevega odmika od razumevanja neoliberalističnega koncepta in protislovij sodobne države in umik v antietatistično politiko malih organizacij.

## Sklep

Povzamemo lahko, da Mao Zedongova izvorna materialistična dialektika ni tako daleč od Žižkove materialistične interpretacije heglvske dialektike skozi prizmo Lacanovske psihoalize. Tudi Mao Zedong je veliko pisal o dialektiki puščice in ščita (*mao/dun*), hkrati pa poudarjal »aktivno refleksijo«. Res je tudi, da je Mao z referenco v tradicionalni kitajski misli *tong bian* poudarjal tisto tretje, na katero se v razmerju vedno nanašata elementa v protislovju. Vendar je to tretje stranski proizvod njunega medsebojnega gibanja in ne ločena entiteta. Res je tudi, da je Mao iskal alternativna branja heglvske sinteze, ta tretji, ki je po Žižku tudi četrti dialektični obrat (glej Žižek, 2013), kot glavni problem idealistične dialektike. Izhod iz nje je iskal v korelaciji med afirmacijo in negacijo, v hkratnosti afirmacije in negacije. Žižkova interpretacija materialistične dialektike je kritična do vseh sodobnih transcendentnih interpretacij, zlasti Alaina Badiouja in nazadnje Franka Rude, ki subjekt razumeta kot transcendentno, a priori in formalizirano mrežo izbire, ki je v korelativnem razmerju z objektivno situacijo sveta. V tem vidita ves potencial in edino možnost za revolucionarno spremembo. Žižek pa na drugi strani heglvsko zagovarja obstoj *objekta*, ki je tisto najbolj objektivno subjekta samega, kar je pravzaprav subjekt sam. V tem vidi Žižek heglvsko dialektično enotnost nasprotij, ki niso v razmerju transcendentne korelacije, saj je subjekt šele produkt teh

dejanj prvotnega padca ali negacije (Žižek, 2015). Vendar je tudi Mao Zedong v *O praksi* (1937) poudaril, da je zmota mati uspeha in da je šele nato mogoče ideje korelirati v kontinuiteti z objektivnimi pogoji: »Pri Mau, tako kot v tem odlomku iz Marxove *Nemške ideologije*, prioriteta politike ni stvar zavesti (nadstavbe), temveč gre za poudarjanje prakse kot edinega dejavnika uničenja sovražnika (in tega, kar je prešlo v nas od sovražnika) in kot konstrukcija novega sveta.« (Rossanda, 1971: 70)

Dialektično vajo o razmerju med bazo in nadstavbo, ki se je začela v davnih tridesetih letih med kitajskimi filozofi, bomo zaključili z danes pomembnimi besedami Mao Zedonga, ki je v delu *O protislovju* (1937) opisal pomembne smernice tedanje kitajske politike. Kot je zapisal, je sicer »res, da produkcijske sile, prakse in ekonomska baza nasplošno igrajo odločilno vlogo, vendar ko nadstavba (torej politika, kultura itn.) zaustavljata razvoj ekonomske baze, postane sprememba politike in kulture nekaj odločilnega.« (Mao, 1968: 300)

## Literatura

- AI SIQI (1940): *Filozofija množic (Da zhong zhe xue)*. Beijing: Daye shuju.
- AI SIQI (1940): *Oris študije (Zhexue Yanjiu tigang)*. Shanghai: Chenguang shudian.
- BADIOU, ALAIN IN FRANÇOIS BALMÈS (1976): *De L'Ideologie*. Pariz: François Maspero.
- BADIOU, ALAIN (2008): *Ime česa je Sarkozy?* Ljubljana: Sophia.
- FIELDS, BELDEN (1989): *Trotskyism and Maoism. Theory and Practice in France and United states*. New York, Westport, Connecticut, London: Praeger.
- KOBE, ZDRAVKO (2017): Neoliberalni postmarksizem. *Problemi* LV(1-2): 69-126.
- LIU, KANG (2000): *Aesthetics and Marxism*. London, New York: Verso.
- MAO ZEDONG (1937 [1968]): On Practice. V *Selected Works of Mao Zedong*. Beijing: Renmin chubanshe.
- MAO ZEDONG (1937 [1968]): On Contradiction. V *Selected Works of Mao Zedong*. Beijing: Renmin chubanshe.
- MEISSNER, WERNER (1990): *Philosophy and Politics in China. The Controversy Over Dialectical Materialism in the 1930s*. Stanford: Stanford University Press.
- ROSS, KRISTIN (2002): *May '68 and its Afterlives*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- ROSSANDA, ROSSANA (1971): Mao's Marxism. *Socialist register* 8: 53-80. Dostopno na: <http://socialistregister.com/index.php/srv/issue/view/404#.WTaVU9wIGM8> (26. julij 2017).
- ROŠKER, S. JANA (2016): *The Rebirth of Moral Self. The Second Generation of Modern Confucians and their Modernization Discourses*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- TIAN, CHENSHAN (2005): *Chinese Dialectics. From Yijing to Marxism*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Lexington Books.

- WANG HUI (2011): *The End of the Revolution. China and the Limits of Modernity*. London, New York: Verso.
- WOLIN, RICHARD (2010): *The Wind from the East: French Intellectuals, the Cultural Revolution, and the Legacy of the 1960*. Princeton: Princeton University Press.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2012): *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London, New York: Verso.
- ŽIŽEK, SLAVOJ (2015): *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*. London, New York: Verso.